São Tomé e Príncipe: pelo trabalho, o *homem novo* e o socialismo contra os costumes da terra

Augusto Nascimento
IICT, Lisboa

Introdução

Em São Tomé e Príncipe, independente a 12 de julho de 1975, até há anos certos traços da vida ou da cultura material não eram apreciados por serem (ou deixarem de ser) africanos. As hipotéticas raízes africanas eram (e, de certo modo, ainda são) irrelevantes para a concepção em que esses traços eram tidos pelos são-tomenses.[1] Algumas menções valorizadoras da africanização dos modos de vida, das instituições políticas e de uma democracia radicada na cultura local têm replicado um vector da recente produção do conhecimento nas ilhas, a saber, a depreciação ou, até, o olvido da europeização que, prezada até há anos, hoje destoa da narrativa simplista e equivocada do reencontro dos são-tomenses com as suas raízes culturais africanas.[2]

De alguma forma, também as alusões à africanização como destino natural do país seleccionam a realidade analisada.[3] Ou, amparadas pelas recentes mudanças no tecido social são-tomense, esquecem a história. Com o seu quê de reactivas à usurpação da imaginada autenticidade islenha pelo colonialismo, por um lado, e tendencialmente maniqueístas, por outro, essas alusões reflectem um movimento de procura de uma identidade verdadeira, na qual supostamente se deveria inspirar uma governação justa e competente num mundo em acelerada mutação. Trata-se de uma lucubração vã que se debate inutilmente contra os efeitos da interacção do arquipélago com o mundo globalizado. No plano analítico, continua-se a idealizar os são-tomenses, que, apesar disso, são cada vez mais seres do mundo e cada vez menos só ilhéus.

No tocante à história, entre as agressões à imaginada identidade são-tomense, indica-se a do mundo global, responsável pela inculcação do que ainda lembra a odiosa subjugação passada. Em contrapartida, não se costuma mencionar o eurocentrismo das propostas socialistas dos dirigentes independentistas, de resto, consonantes com o que a vida social e colectiva continha de europeizado. Tal é convenientemente ignorado e, qual passe de mágica, menciona-se desde há anos uma resistência cultural contra os colonos e contra a impregnação da terra por

costumes europeus ou ocidentais, agora prestes a serem removidos em razão da reassunção dos valores africanos espezinhados no tempo colonial.[4] Repetindo-nos, embora o facto seja esquecido ou menosprezado, os valores ditos africanos também foram arredados no pós-independência, especialmente nos primeiros anos do regime de partido único. Pelo menos, tal era o desígnio do poder independentista e, segundo a sua própria qualificação, revolucionário.

Após a independência, em 1975, a política fez-se da gestão de modos de vida — concretamente, da contenção e do abaixamento das expectativas dos ilhéus —, ao mesmo tempo que se tentava instituir o trabalho e o bem do *povo* como fins últimos dos ilhéus.

A chegada da independência e a inopinada *revolução* a caminho do socialismo

Mesmo admitindo que as guerras em três colónias portuguesas só podiam ter como corolário a independência de todas elas, incluindo o arquipélago equatorial, a verdade é que, após o 25 de Abril de 1974, a política acelerou e ganhou rumos inesperados para os são-tomenses. Talvez mesmo entre os poucos ilhéus que esperavam pela independência, à guisa de um fruto amadurecido, raríssimos terão imaginado uma evolução política como a construída pelo Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe (doravante, MLSTP).

Após o 25 de Abril, as autoridades coloniais rapidamente evoluíram para uma disposição demissionária.[5] Na voragem dos acontecimentos, abdicariam dos quesitos negociados quanto à expressão da população em eleições livres. Numa colónia onde não existira luta, as autoridades portuguesas não só reconheceram como apoiaram o MLSTP, reconhecido internacionalmente. A consulta realizada dias antes da independência foi um simulacro de eleições (MacQueen, 1998), com o que não se nega que, naquele contexto, o MLSTP as vencesse facilmente. Esse simulacro foi politicamente útil ao MLSTP por não permitir aquilatar da representatividade social de outros projectos políticos.

Devemos colocar a hipótese de que, após o 25 de Abril, para os próprios dirigentes do MLSTP, as vias foram se abrindo para além do que eles próprios teriam imaginado, que a resistência conservadora da diminuta e pouco activa elite da terra terá sido menor do que anteviam e que a adesão popular, de tão pronta, parecia garantia segura para os seus desígnios de transformação social (que a curto prazo se reduziria às privações quotidianas). Pretendendo-se convictos de que o apoio popular seria consistente e duradouro, aplicaram o guião socialista.[6] Esse processo de transição, em muito condicionado pela trajectória do colonialismo português, pesaria na subsequente evolução política.

A par da disposição politicamente cúmplice das autoridades portuguesas — que, de colonial-fascistas tinham passado a pró-socialistas —, a conjuntura internacional era o principal factor de credibilização do projecto socialista do MLSTP. Salientava-se a evolução desfavorável para o imperialismo devida à criação do campo socialista após a II Guerra e apontava-se como marcante a derrota americana no Vietname. Com os ventos da história a seu favor, os dirigentes[7] do MLSTP acenavam ainda com uma ideologia socialista, que, embora imprecisa, aparecia como atraente contraponto à situação vivida até então.

Pergunta-se, para além do súbito propósito descolonizador dos portugueses e da conjuntura internacional, que condições locais favoreceram a aceitação, quase sem resistência, quando muito com resignação, de um projecto de sociedade oposto ao colonial.[8] Diga-se, apesar da euforia da independência, alguns teriam a percepção de que o socialismo não servia. Ainda assim, a independência desenhada pelo MLSTP vingaria por inelutável.

Ao tempo, havia algo de salvífico na ideia de independência, atributo estendido aos seus arautos. A independência significava uma redenção do que, de repente, podia ser publicamente denominado de discriminação, exploração e humilhação, práticas inaceitáveis perpetradas pelos colonos. Ao invés da propaganda dos derradeiros anos do colonialismo, os colonos apareciam como indivíduos de fora e diferentes, com os quais os ilhéus, naquele momento de exaltação política, não sentiam qualquer afinidade.

Para além da carga emocional, a adesão à independência vindoura decorreu de crescentes condicionalismos sobre os ilhéus. Primeiro, dos arautos da *boa nova*, jovens da Associação Cívica Pró-MLSTP que retornaram à terra natal após o 25 de Abril para, munidos de uma linguagem revolucionária aprendida nos meios académicos da metrópole, instigarem à insurgência contra o colono.[9] O apelo à violência contra os colonos comportava uma dimensão constrangedora para alguns ilhéus e terá mesmo suscitado a animosidade de serviçais, parte deles cabo-verdianos, que se tinham acomodado às roças.[10] Outros condicionalismos, que pesariam sobre a população nos anos seguintes, decorreram da trajectória tornada inexorável pelo acordo entre o MLSTP e o alto-comissário, Pires Veloso, firmado justamente para suster os alegados excessos de jovens imaturos da Cívica. O apaziguamento político e social resultante desse acordo creditou os dirigentes do MLSTP para a condução do país. Que as ilhas caminhassem para o socialismo científico e para um regime autoritário, tornara-se algo de menor importância para as autoridades portuguesas que, mesmo se cépticas e até avessas a tal projecto, estavam interessadas numa transferência de poderes sem distúrbios nem violências, abstendo-se de interferir num destino tornado alheio.

Naquela conjuntura, o socialismo aparecia como inspirador do apoio à libertação de África.[11] Diga-se, os sinais políticos poderão não ter ido ostensivamente contra os pensamentos, anseios e modos de vida, em parte europeizados, dos são-tomenses, enleados também pela possibilidade de resgate da riqueza até então indevidamente apropriada pelos roceiros. Depois de décadas de discriminação racial, o socialismo e a igualdade ter-se-ão afigurado um bem (não por acaso, os ex-serviçais, alguns dos quais reféns do paternalismo dos roceiros, não terão necessariamente partilhado esse ponto de vista).

A aceitação dos contornos socializantes das propostas do MLSTP ter-se-á igualmente devido à convicção, ou à esperança velada, dos ilhéus de que tal independência não iria contra o seu modo de vida e contra os códigos sociais, que, decerto também por influência do isolamento e da microinsularidade, eram tidos como intemporais e irrevogáveis. Afinal, a independência era proposta por pessoas criadas na terra.

Todavia, os valores e modos de vida seriam postos em causa pela condução política e, mais precisamente, pelo intento de construção do *homem novo*. Em suma, a imposição de um desenho político específico da independência fez-se por meio de um misto de receio e esperança, assim como da apresentação de um conglomerado ideológico engrossado pela ideia de equidade, de alguma forma ligada ao desígnio de construção do *homem novo*. Tais intenções comportavam muito voluntarismo. Por exemplo, o lema da igualdade, conquanto moralmente validado, mascarava uma assimetria política.[12]

O MLSTP inscreveu no seu programa a luta contra o neocolonialismo e o neoimperialismo, deliberadamente colocando tensão na vida colectiva. Essa cruzada transformou-se numa luta desigual contra são-tomenses cujas acções pudessem ser conotadas com as ameaças neoimperialistas ou com a defesa dos interesses estrangeiros.[13]

Simultaneamente, os dirigentes do MLSTP transformaram a adesão à independência na aceitação das suas políticas socializantes, subestimando o possível desfasamento entre o desejo de independência e a adesão a um regime socialista. Por isso, deixou de bastar ser são-tomense. Ser revolucionário passava a ser um objectivo para os são-tomenses. Revolucionário era aquele que participava com empenho na "reconstrução do nosso país", na "transformação da nossa sociedade". Era dito, quem tivesse lutado contra o colonialismo, mas não participasse activamente naquela reconstrução não podia ser considerado revolucionário (Costa, 1978). Replicava-se uma ideia de Nkrumah, a saber, a velha luta contra o capitalismo era obsoleta, pelo que cumpria substituí-la pelo amor ao trabalho e pelo incremento da produtividade (Cooper, 2009).

Apesar da agressividade política, a consolidação do poder não advinha apenas da repressão. Essa consolidação pressupunha a construção de uma base de apoio, assente não apenas em políticas de redistribuição, mas também, quando não sobretudo, na prossecução do objectivo da igualdade, no engajamento na *revolução* chegada ao arquipélago com a independência.

Porém, a ideia da predisposição generalizada para a luta é errónea. No caso vertente, deve admitir-se que, esfumada a euforia da independência, o grosso das motivações dos ilhéus se tenha recentrado nas necessidades e nos prazeres quotidianos, que os ocupavam mais do que eventuais ideias nacionalistas ou revolucionárias. Mais do que lutar contra o neocolonialismo ou o neoimperialismo, os são-tomenses almejavam viver sem constrangimentos. Até então, a vida local fora marcada por um certo individualismo que o MLSTP quis apeado a favor do vínculo orgânico da igualdade e do *homem novo*, qual substituto da *harmonia* e da *paz* do tempo colonial. Ao tempo, esse novo laço entre os ilhéus, revestido da linguagem da modernização, norteava-se pelo fito do progresso social, a lograr pelo trabalho.[14] Por isso, paulatinamente os ilhéus foram objecto de um cerco político escorado em ditames morais acenados pelos dirigentes que invocavam o ideal do *homem novo*. Ao mesmo tempo que combatia o catolicismo, o MLSTP julgou-se apto a instilar a sua moral, autorreferenciada, algo volátil e arbitrária. No fundo, numa base moralista — até na medida em que, em nome de bem-aventuranças futuras, se ignorava a assimetria e a colisão de interesses entre os indivíduos —, instava-se os são-tomenses a uma apartação dos valores terrenos. Não emanando de uma moral, cuja observância seria deixada à determinação de cada um, antes de um palavreado político,[15] o inalcançável objectivo do *homem novo*[16] tornava-se mais exigente e imperativo do ponto de vista das condutas, que deviam comprovar o apoio ao MLSTP e ao respectivo líder.

Para além de implicações não despiciendas no tocante à desestruturação e à ineficácia das instituições, o desígnio de levar as pessoas a alterar rotinas e a refazer os seus modos de vida trazia implícita a ideia da adesão à leitura que os dirigentes faziam do passado colonial (e, tacitamente, do modo como só os dirigentes estavam isentos do pecado do colonialismo, pelo que era legítimo esperar que as pessoas se redimissem pelo estoicismo). Não tardaria muito, a *revolução* e o *homem novo* tornar-se-iam uma canga para os ilhéus. Enquanto as autoridades tiveram força anímica, ainda se julgaram capazes de vincular os conterrâneos a uma serôdia fidelidade a lemas políticos que o passar dos anos mostrava serem desfasados da realidade. Por isso, a despeito da promessa de uma futura sociedade igualitária, rapidamente erodiria o imaginado apoio aos desígnios do MSTP.

Alguns dirigentes deduziriam o advento do socialismo das narrativas simplistas e truncadas de outras revoluções. A exemplo dos demais nacionalistas das colónias portuguesas, os dirigentes do MLSTP não quiseram reconhecer que a sociedade por cuja independência tinham lutado era bem mais complexa do que a sua ideologia os fazia pressupor. Não reconhecer a realidade, mormente a criada pelas mudanças sociais nos derradeiros anos do colonialismo, era o primeiro passo para a tentar adequar à força aos desígnios políticos. Tal passava pela exclusão de outras perspectivas que não a da ideologia socialista. A vulgata marxista ortodoxa cerceou o passo a outros saberes.[17] Desse modo, a ideologia tornou-se a justificação da discricionariedade que, independentemente das intenções, pautaria a governação.

Porque os independentistas quiseram crer na ilusão de que um povo despolitizado se iria comprometer com valores socialistas e propostas políticas que chocavam com horizontes de vida sedimentados pela previsibilidade dos derradeiros anos do colonialismo e pela exiguidade da vida social num território microinsular? Como os dirigentes acreditaram na mutação da natureza humana por força da ideologia e de uma teleologia profana? A admitir que não tivessem uma visão totalmente instrumental da tomada de poder em 1975, porque os dirigentes não equacionaram a erosão da euforia e da exaltação colectiva em torno da independência e, daí, o refluxo da adesão às suas propostas?

Os dirigentes pretextaram crer numa espécie de sabedoria intuitiva do *povo* — uma entidade abstracta, idealizada para caucionar os seus objectivos —, sabedoria que, não obstante a (aparente) despolitização no regime colonial, subitamente o levava a abraçar valores que até então lhe eram estranhos e acarretariam mudanças no seu dia a dia. Na verdade, os dirigentes do MLSTP acabaram a impor políticas socialistas, associando-as a uma independência dita verdadeira. Desse modo, ataram os seus conterrâneos à lealdade para com eles.

Ora, precavidamente, os dirigentes não acreditavam na aceitação da bondade dos seus desígnios pelo *povo* — no que, mesmo se involuntária e inconscientemente, imitavam a duplicidade dos colonos —, pelo que assinalaram uma fasquia de realização colectiva, a do *homem novo*. Na prática, tal fasquia servia para condicionar escolhas e (tentar) prevenir dissensões por meio do apertado controlo das vidas pessoais. Como decerto desconfiavam das próprias crenças, abriram espaço para a instilação do medo. No arquipélago, após 1975, o *homem novo* e a organização colectiva, justificada pela pretensa luta contra o fantasmático neocolonialismo, redundaram no controlo dos indivíduos. Não faltavam razões, não a ameaça neoimperialista, mas, por exemplo, a inconfessada convicção da necessidade de autoridade para governar, para mais num contexto alegadamente

adverso e com vista a uma ambiciosa e radical mudança social. Supostamente, a luta era contra a ameaça externa, mas a contenção e a repressão recaíam sobre os ilhéus.

Dado que, por um lado, a distribuição igualitária da riqueza era impraticável e que, por outro, não se lograva corresponder às expectativas geradas pela independência, criar-se-ia uma nova humanidade, da qual avultavam o desprendimento (qual sorte de libertação pessoal) e a abnegação em prol do bem comum. Ora, como a exigência de abnegação era socialmente refractada, acabava por se instituir uma certa continuidade perante a era colonial, quando o individualismo e, até, a extravagância eram condutas permitidas a brancos ricos. Se, na era colonial, a assimetria era acomodada pela interiorização da diferença racial e pelo imobilismo do meio local, que ajudava a naturalizar as diferenças sociais, após 1975, tal assimetria não deixaria de indiciar a duplicidade dos dirigentes que, mesmo participando festivamente nas jornadas de trabalho cívico, não se sujeitavam ao que prescreviam aos seus concidadãos.

O voluntarismo do *homem novo*

Embora certamente anterior, a menção ao *homem novo* apareceu no comício da juventude de 5 de Novembro de 1976. Aí se aludiu à formação politizada da juventude nas escolas. No encerramento do Seminário Nacional de Alfabetização, em que o presidente Pinto da Costa salientou "o carácter pedagógico da Revolução, que é a acção cultural por excelência", surgia o *homem novo*. Lembrou-se o imperativo de os educadores "abandonarem o 'seu' mundo alienado, de modo a se integrarem no mundo real das massas populares, fazendo suas, as aspirações revolucionárias do nosso povo" (Costa, 1978:II, 115).

Segundo Pinto da Costa, pretendia criar-se um "homem novo, liberto do egoísmo, do individualismo, do amor ao dinheiro e de todas outras taras da sociedade colonial" (Costa, 1978:II, 99). Todavia, o presidente reconhecia igualmente que "o substrato colonial ideológico, a mentalidade colonial continua ainda a existir nas nossas populações" (Costa, 1978:II, 100). Portanto, uma das frentes da luta pela *reconstrução nacional* afigurava-se particularmente difícil: era o caso da "criação de uma nova mentalidade, sem a qual poderemos gritar em todos os comícios que queremos construir uma sociedade nova, mas não conseguiremos efectivamente se não tivermos um homem novo". Importava, pois, lográ-lo com o trabalho de politização (Costa, 1978), noutros termos, com a inculcação de uma moral, quando não por meio do constrangimento e da coerção.[18]

O instrumento com que os dirigentes condicionaram as opções dos conterrâneos foi a meta voluntarista do *homem novo*. Parecendo entroncar na

aspiração a uma libertação total, o *homem novo* seria o rótulo para tornar aceitável para os ilhéus a sua transformação em homens socialistas, naturalmente com os condicionalismos daí decorrentes. Tal objectivo passava por impor uma nova moral nas escolas, tornadas um instrumento de ideologização sob a máscara da libertação da alienação.[19] O *homem novo* sumarizava um desígnio voluntarista de criação de uma ordem normativa pressupostamente baseada no consentimento dos são-tomenses, desapegados de interesses pessoais, entrementes trocados pela generosidade do engajamento nos objectivos colectivos.[20]

Inferida de pronunciamentos avulsos, a definição idealista do *homem novo* era a de quem trabalhava e se procurava cultivar, fundando numa nova visão do mundo a sua ética, atida não ao interesse individual, mas ao colectivo. Tal seria o tónus de uma consciência política assente numa visão do devir do mundo, que, para maior eficácia, assumia tons moralistas, tal como sucedera com os discursos de governantes nos derradeiros anos do colonialismo.

O lema do *homem novo* tornou-se recorrente em vários países, mormente em Angola,[21] cujo governo suportava o arquipélago e o regime do MLSTP. Apesar de o devermos encarar como um idealismo resultante da ideologia que se reproduzia pela voz dos que eram e dos que se julgavam actores, em parte terá sido por causa do quase constante definhar das possibilidades de realização das ambições e das necessidades dos são-tomenses que, de forma cada vez mais insistente, se foi aludindo ao *homem novo*. Daqui resultou uma definição amovível e vaga do *homem novo*, o que, por si só, comportava um elemento constrangedor, pois colocava cada indivíduo na condição de estar em falta perante qualquer preceito discricionariamente invocado por um mandante. Malgrado os idealismos — em que militantes do MLSTP terão acreditado[22] —, o guia das pessoas era o medo, racionalizado e mascarado por meio da interiorização e reverberação de desígnios políticos ignorados até à data da independência, mas desde então repetidos ainda que olhados com crescentes desafeição e desapego.

Por paradoxal que possa parecer, o discurso moralizante tentava precaver a apropriação da política pelos ilhéus. Contra o individualismo, a insinuada dignidade do trabalho transmudava-se na apartação das "massas" na política.[23] A despeito de os lemas políticos terem avassalado o rarefeito espaço público, dada a incessante ritualização da política sobreveio o esvaziamento da política como campo de composição e de competição entre diversos interesses.

Aparentemente propondo uma base política consensual, assente na igualdade entre todos, o MLSTP enveredou pela demanda de objectivos políticos, económicos e sociais que requeriam entrega e, indirectamente, privações, a suportar por conta da lealdade ao MLSTP, travestida de lealdade política e moral ao *povo*. Embora

admitamos a crença de dirigentes e militantes num genuinamente generoso propósito de transformação social,[24] aferida por valores políticos e éticos que abominavam o passado de discriminação e de exploração,[25] cumpre não avaliar as acções pela repetição do palavreado aprendido. O lema do *homem novo* continha um elemento de coacção. Decerto, aos dirigentes não escaparia a percepção de que o *homem novo* era um instrumento de controlo social, desde logo exercido por cada indivíduo sobre si próprio. Na circunstância, tal instrumento servia o propósito do abaixamento do padrão de necessidades e da fasquia dos desejos, logo, das demandas sociais. Em rigor, para a governação, o problema não era a resposta a novas necessidades, supostamente desencadeadas pela independência. Tratava-se, sim, de fazer recuar as necessidades criadas nos derradeiros anos do colonialismo, que, na transição para a independência, o comum dos são-tomenses terá imaginado ser impossível negar. Nos anos subsequentes à independência, o lema do *homem novo* teve a função de acomodar os ilhéus a padrões de vida supostamente conformes com uma moral dita revolucionária — que consistia na abdicação do desejo — e com um regime de inspiração socialista pautado pelo monopólio e pela centralização do poder.

A par do empobrecimento da sociedade, o da acção política tornou o discurso dos governantes parente de um sermão, tal a forma como hoje se tem de encarar, por exemplo, a recriminação às filas para a aquisição de vinho, onde a posição de cada pessoa era assinalada pelos respectivos garrafões (Costa, 1978). Ora, bem mais dramáticas seriam as filas para a aquisição de pão e leite nos anos seguintes. Em todo caso, as filas para aquisição de vinho expunham o que de verniz continha o ímpeto revolucionário, preterido por um aguçado desejo ou pelo sentido de oportunidade relativo à posterior comercialização da bebida.

Dissemo-lo, modelado por meio de alusões ao quotidiano, o *homem novo* era não uma senda idealista, mas um instrumento de política, de preservação do poder e de condicionamento dos indivíduos, obrigados a observar uma moral não codificada e, por isso, insusceptível de ser observada.[26] No tocante aos comportamentos, a vontade dominante era, por um lado, sussurrada, por outro, mote para uma barragem ideológica que plasmava o quotidiano local. Não se estipulava uma moral, mas, por isso, a discricionariedade suscitava receio.

Tal como no tempo colonial, ao poder independentista parecia vantajosa a instilação do medo. Ainda que as infracções a uma moral mal definida depois não constituíssem objecto de punição, emergia o espectro da discricionariedade. À instigação à denúncia — que o presidente Pinto da Costa distinguia da dos "bufos" à ordem da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE) —, seguiu-se a instituição do Tribunal Especial para actos contrarrevolucionários[27] e, em

finais de 1979, depois da amotinação contra o recenseamento e da imputação de tentativa de golpe a Miguel Trovoada, do processo de rectificação,[28] a considerar como um processo contínuo.[29] Aparentando suscitar a autocrítica dos militantes, apenas se induzia temor nos governados. Acto contínuo, 1980 foi instituído como o ano da participação e controlo popular.[30] Seguir-se-iam, ainda, a "ofensiva organizacional" e as "actividades de emulação". Nenhuma dessas acções teria quaisquer efeitos, apenas disseminariam o temor a que, progressivamente, os ilhéus responderiam com uma aparência de obediência.

Após 1975, demandou-se às pessoas que, obtido o incomensurável ganho da independência, se sacrificassem em nome do país e do *povo*. Para lidar com o penoso dos incessantes sacrifícios, representava-se o estado de privações como transitório. Enquanto isso, as pessoas comentavam à boca pequena a duplicidade de modos de vida dos governantes — que, note-se, muitas pessoas tinham visto crescer desde miúdos e de quem conheciam aspectos da intimidade em tudo antagónicos ao que apregoavam —, que a dignidade das funções do Estado não justificava. Tal determinava a corrosão da ética laboral que, por conveniência táctica, os governantes explicavam pelos efeitos deletérios da memória das condições degradantes da prestação de trabalho no tempo colonial.

A atitude no trabalho e o controlo laboral

Ao terem prometido o progresso e o desenvolvimento, as autoridades obrigaram-se a lidar com o acréscimo de expectativas associadas à independência. A verdade é que, tendo aumentado salários, nem por isso obtinham maior produção. Noutro plano, quebrar a dependência do imperialismo ou do neocolonialismo podia ser apresentado como um louvável objectivo político, mas não convencia porque surgia associado a crescentes privações. A crença no desenvolvimento das forças produtivas não previra tais problemas.

Alguma da pulsão transformista advinha das teorias da modernização em voga nos anos 1960, época da descoberta do desenvolvimento. Tais teorias propunham a superação dos obstáculos apostos pela cultura e por modos de vida costumeiros ao desenvolvimento. Essa superação era algo a ser induzido pelas elites modernizadoras, tal a concepção em que os dirigentes se tinham. Com o desígnio do desenvolvimento e como meio para o alcançar, a (eurocêntrica) ideologia socialista fornecia a caução ética e política para os propósitos voluntaristas, que, não era ignorado, iam contra relações e hábitos da terra. Por exemplo, a religião católica era vista como estranha e opressora, e a religiosidade presumidamente africana, como descartável porque retrógrada. Ainda assim, para o MLSTP, os conterrâneos poderiam persistir nas suas superstições, acreditar na veracidade

da sua crença religiosa; poderiam, até, ser veladamente reticentes às propostas políticas, mas deveriam aplicar-se no trabalho, tal o imperativo consensual em qualquer sociedade próspera e civilizada.

Para os independentistas, o subdesenvolvimento, considerado um intuito perpetuado pelo colonialismo, era intolerável.[31] Contudo, nas ilhas, o ansiado desenvolvimento nunca poderia ser uma realidade imediata. Apesar da celebrada mudança na titularidade das roças, o modelo de propriedade ficou praticamente intocado (Eyzaguirre, 1986). A política de substituição das importações revelou-se onerosa e o acréscimo da produtividade só podia assentar no desempenho de cada indivíduo. O palavreado sobre o *homem novo* relacionava-se com a intenção de impor uma moral de trabalho conducente a ganhos de produtividade decorrentes do maior zelo produtivo. Tal moral não foi, nem ela nem as suas traduções concretas, objecto de discussão pública, sendo apenas mote de monólogos dos políticos.

Para o MLSTP, cada são-tomense tinha o dever de combater o subdesenvolvimento. Na verdade, os seus dirigentes cedo terão descoberto de que não lograriam superar o subdesenvolvimento e que, na melhor das hipóteses, estava em causa produzir para, se possível, pagar as despesas do Estado, problema agravado com a queda das cotações do cacau na década de 1980.[32] Fosse como fosse, tal implicava uma compaginação do desempenho individual com o esforço colectivo ou, noutras palavras, uma maior devoção dos são-tomenses ao trabalho, assim tornado o seu principal objectivo de vida.

Os governantes queriam revestir a dedicação ao trabalho de uma ética transcendente. Instavam à contenção do desejo da materialidade decadente, que os são-tomenses deviam trocar pela valiosa realização em prol do progresso do *nosso povo*, expressão, como outras, denotadora de um paternalismo um pouco dissonante do corriqueiro nos derradeiros anos do colonialismo, quando a prestação laboral já não podia depender da coerção extraeconómica. Por maioria de razão, mormente pela contradição flagrante entre uma hipotética coerção generalizada e os lemas da ideologia socialista, os governantes são-tomenses recorreram principalmente à persuasão. Era muito mais fácil a retórica política de fundo moral do que a condução de homens no trabalho para o que os são-tomenses não tinham apetência.

O permanente incitamento ao empenho no trabalho justificava-se pela libertação da alienação colonial, a qual, como se disse, incluía os efeitos danosos da memória do trabalho para o colono explorador.[33] A comparação entre as relações laborais antes e depois de 1975 foi formulada pelos governantes em termos ideológicos e imprecisos. Já os termos em que, na rua, as pessoas cotejavam

as condições laborais em ambos os períodos eram politicamente mais limitados, mas, para elas, irrebatíveis. Justamente, parte da corrosão das relações de trabalho e da perda das hierarquias brotava da avaliação desfavorável do regime laboral no pós-independência, avaliação sem direito a verbalização clara no espaço público, mas operante nos ambientes laborais, o que obrigava à reverberação de tom moralista nos discursos políticos.

No ver dos dirigentes, os seus conterrâneos pareciam reféns de atavismos avessos ao progresso das "forças produtivas", crucial para o futuro bem-estar. A questão era como induzir ao trabalho sem aflorar essa questão pouco grata aos são-tomenses, que a independência, apesar de suposições em contrário, não resolvera. Subsistia, pois, a questão de saber como suscitar, sem recorrer à coacção, uma ética laboral numa natureza humana que parecia fazer jus à caricatura colonial dos ilhéus como indolentes.

Na verdade, embora com outro invólucro, assomava a questão fulcral do colonialismo, a do trabalho.[34] Mais melindrosa ainda era a questão do trabalho braçal e, em especial, o trabalho na propriedade de outrem, condição deixada para os ex-serviçais. Embalados pelas suas convicções, os dirigentes escusaram-se a ponderar a perspectiva dos trabalhadores, mormente os ex-serviçais, acerca da distribuição injusta do trabalho nas roças, que, embora nacionalizadas, eles sentiam como propriedade alheia. E para não terem de encarar o absentismo dos trabalhadores como a resposta possível à repartição injusta do trabalho e dos proventos, retratavam o alheamento e o absentismo como atitudes resultantes da alienação colonial. Ora, se para os dirigentes a nacionalização implicava a igualdade, para os trabalhadores, a assimetria não se cingia às diferenças funcionais, nem estas eram justificadas pelo diferencial de competência, antes reconhecida aos colonos, mas não aos são-tomenses que tinham os substituído na condução das roças e, aspecto crucial, deles, ex-serviçais.[35]

Como se disse, o Estado, insuflado a cada dia, dependia da receita da exportação de cacau. Para além de prevenir mobilidades sociais indesejadas, terá sido essa a razão para a nacionalização das roças, preterindo-se a criação de um tecido de pequenos proprietários. Tratava-se já não de expropriar os roceiros, entrementes afastados pelas convulsões do período de transição, mas de controlar os trabalhadores e, na posse do Estado, mediar o circuito desde a produção à venda no mercado mundial.[36]

Portanto, para além do que, a coberto de uma proposta redentora da humanidade africana, o *homem novo* continha de indução ao apoio ao MLSTP, esse lema desdobrou-se numa justificação do controlo da prestação produtiva dos trabalhadores que tinham de ser solidários entre si. Dada a fraca incorporação

tecnológica, o crescimento dependia do empenho no trabalho braçal. No fim, a ideia de *homem novo* desembocava numa legitimação do controlo da jornada produtiva, mormente nas roças, curiosamente atenuada no ocaso do colonialismo. As noções que tinham passado a reger a sociedade são-tomense, incluindo a de *homem novo*, eram vagas. Mas diziam respeito ao acatamento da ordem e da hierarquia e ao empenho no trabalho. Nesse particular, avultava a indução ao uso esforçadamente produtivo do tempo disponível.

Supostamente mobilizadora, em especial para os dirigentes que a enunciavam, a meta do *homem novo* rapidamente foi percebida como um ónus, que só servia para fundamentar exigências, por vezes inapropriadas por desconhecimento das tarefas e cada vez mais despropositadas em razão da célere erosão dos salários. O desígnio do *homem novo* afigurava-se um ónus por evidenciar a assimetria de poder e a desigualdade entre quem o apregoava e quem a ele tinha de corresponder.

Diga-se, convictos da bondade dos seus propósitos — que implicavam, entre outras diferenças, a existente entre mandar e trabalhar —, alguns dirigentes prescindiram de imaginar o quanto os ilhéus e os ex-serviçais se alheariam das noções de progresso e de trabalho e, bem assim, de se engajar na criação de um *homem novo*, pouco atractivo ante a vida de que tinham sido espoliados. Tratou-se de uma resistência passiva, mas, a prazo, bem mais corrosiva do que a anteriormente movida contra o colonialismo. Afinal, e malgrado o autoritarismo do regime de partido único, a introdução do juízo político desnaturalizara as relações sociais e as assimetrias políticas entre os são-tomenses. Em razão do ideário anticolonial, a diferença racial do colonialismo passara a parecer injusta e falha de sentido. Mas, também após 1975, contra a afirmação de que todos eram iguais se sentia a diferença entre governantes e governados, aliás, evidente nas coreografias do poder.

A noção de *homem novo*, na aparência uma novidade, revelava que nem o paternalismo nem a moral se arredavam do juízo político. Na circunstância, os apelos ao trabalho ombrearam com caracterizações de personalidade dos são-tomenses. Conforme salientou o "camarada presidente Pinto da Costa" num comício alusivo ao Plano, importava combater o vício do egoísmo, um mal existente no país: "primeiro eu, segundo eu, terceiro eu, quarto eu e quinto, se sobrar alguma coisa, ainda dificilmente dou a alguém".[37] Fosse o egoísmo um traço de personalidade, fosse uma atitude decantada pelo colonialismo, o certo é que sobrevivia. Talvez a explicação também se relacionasse com o facto de nem a insegurança causada pelo horizonte de privações infindas, nem a assimetria entre dirigentes e governados fomentarem sentimentos solidários.

Pinto da Costa não podia deixar de fazer fé no que ele mesmo dizia ainda não se observar, a saber, "um andar lento sim, mas certo na criação do 'Homem Novo' aqui no nosso País". Em contrapartida, concretizava, "há ainda 'Homens Velhos', muito velhos" que, a despeito do esforço colectivo, "continuam a roubar o Povo", na circunstância, a não trabalhar. Asseverava, pois, "dentro das estruturas criadas a nível do Estado a nível das Empresas, mesmo aqueles que não queiram cumprir, aqueles que são preguiçosos são obrigados a fazê-lo".[38] Como outras, esta revelar-se-ia uma jura vã.

Chegara-se, pois, à constatação de que a "socialização dos meios de produção não modificou automaticamente o comportamento secular do trabalhador perante o trabalho imprimido pelo sistema colonial". Ao invés, a estatização gerara noções erradas "sobre o papel do trabalho na formação da nova sociedade que todos aspiram" — concretamente, a da possibilidade de trabalhar menos, um erro resultante da falta da consciência do trabalhador sobre o facto de se ter tornado proprietário.[39]

A ideologia socialista e o lema do *homem novo* turvavam a interpretação da realidade que se queria vergada aos intentos voluntaristas de transformação social. Independentemente das promessas do período de transição, era de presumir que os trabalhadores, tendo em mente a fasquia das demandas laborais atendidas no ocaso do colonialismo, esperassem outras consequências do facto de passarem a ser proprietários (ou de lhes dizerem que o eram), que não a de terem de trabalhar mais por isso, quando, ademais, essa exigência não recaía sobre todos por igual. Ao contrário da visão dos governantes, para os trabalhadores, o facto de se terem tornado proprietários não se traduzia em benesses palpáveis. Afinal, laborava a ideia da honra de não ter de trabalhar, privilégio que passara dos administradores das roças para os dirigentes e de que, de certo modo, se beneficiavam igualmente os funcionários do Estado.

Era dito, perante as dificuldades económicas com que o país se deparava, a baixa de produtividade podia fazer fracassar os intentos políticos "se não houver uma tomada de consciência, ao nível nacional, sobre a situação real do país, e se não houver um engajamento de todos sem excepção para modificá-la".[40] Na realidade, não existia tal engajamento, sucedia até o inverso, porque paulatinamente se arreigava a convicção de que, para o destino do "país", os esforços de todos e, sobretudo, de cada indivíduo eram irrelevantes.

As raras interpelações acerca da pertinência dos diagnósticos e das soluções políticas impostas eram tolhidas com argumentos de autoridade, expediente à primeira vista pouco consentâneo com desígnios revolucionários, mas conveniente à implantação da vontade dos mandantes por meio do centralismo democrático.

Durante anos, a invocação de argumentos de autoridade sobrepujou qualquer debate. A entrega do corpo replicava-se na rendição do espírito, na abdicação do direito de duvidar em nome da vontade colectiva e da sapiência da liderança, tais os quesitos de uma espécie de vinculação orgânica que fazia de cada ilhéu um são-tomense autêntico. Por exemplo, acerca de um modelo de ensino pressupostamente baseado na ligação da teoria à prática, era dito, "os cubanos sabem porque eles fizeram uma revolução cultural", máxima reproduzida porque ditada de cima, não por se conhecer muito acerca da "revolução cultural".

O curso desses argumentos tinha um papel político, a saber, o da autolegitimação, o de, por entre medos, calculismos e oportunismos, firmar lealdades e obediências às chefias. Embora aparentasse pugnar pela mudança, o MLSTP queria, por um lado, a sociedade tutelada e, por outro, a mobilidade social e a emergência de elites controladas desde a cúpula. Não espanta que a crítica ao individualismo caminhasse a par da concentração de poder e que não sobrasse lugar para apegos e afeições que disputassem tempo e espaço à lealdade para com a liderança política.

É plausível considerar tais atitudes como derivadas da pobre cultura institucional legada pelo colonialismo, cujas instituições observavam procedimentos legais, mas desprovidos de legitimidade política. Após a independência, tal fraqueza institucional foi potenciada pelas convulsões políticas e, mais decisivo, pela aliciação implícita ao enfileiramento — por meio das organizações ditas de base, da juventude, dos trabalhadores, das mulheres e dos pioneiros, na verdade, organizações vocacionadas para a demonstração pública de apoio ao MLSTP e ao líder, Pinto da Costa — com as chefias dotadas de uma autoridade geralmente indiscutida. O acatamento proporcionava as trajectórias ascensionais, isto é, os favores dependiam da lealdade e da anuência acrítica.[41] Tal resultava num bloqueio do pensamento e da acção no tocante a propostas, económicas e outras, eventualmente inovadoras. A creditação cega ou temerosa, que, invocando a ideologia, se fazia da liderança paralisou os indivíduos e a sociedade, desde logo desincentivando os esforços de inovação ou de debate, à partida encarados como causa de entropia ou desqualificados pela presunção de serem motivados por interesses pessoais.

Ao crescendo de exigências, a espaços acompanhadas da retórica da autocrítica dos dirigentes, sobrevieram a passividade e a duplicidade do grosso da população. Tais condutas tornaram-se o estratagema dos "de baixo", que, embora inicialmente temerosos, paulatinamente foram percebendo a inconsequência das ameaças de punição.[42]

Não podendo ser abertamente coerciva, a indução ao trabalho requeria um ambiente onde a autoridade se fazia presente (que a capacidade de mando efectivo conhecesse uma rápida erosão era uma constatação que não tinha outra consequência que a insistência em ameaças veladas de sanção), mormente por meio da retórica que, pretendendo ser política, era moral. Mas, a cada dia, as ordens perdiam carga impositiva; disseminava-se a ideia de que, não podendo ser contrariadas, as ordens se destinavam a não ser cumpridas, para o que, por exemplo, se podia alegar falta de meios. Da mesma forma, a dado passo, poucos ligariam aos incentivos nos discursos dos governantes, alguns dos quais terão sido sentidos como ameaças, mesmo se não eram pronunciados como tal.

Como se referiu, na propalada alienação legada pelo colonialismo incluía-se a repulsa ao trabalho resultante da memória das condições degradantes impostas pelo regime colonial. Ora, presumindo-se essas removidas com a independência e a nacionalização das roças, não se justificava a subsistência de tal resíduo da alienação colonialista. Sem menção à moral "burguesa" ou europeia relativa ao trabalho, a libertação da alienação[43] não podia significar a dissipação do tempo. De caminho, não se aludia à recusa do trabalho braçal e na terra como um traço da demarcação perseguida pelos ilhéus[44] perante os ex-serviçais. Diferentemente, adoptava-se um discurso positivo ante os ex-serviçais, que, todavia, era contrariado nas práticas laborais nas roças e que, previsivelmente, não apagava as desvantagens em relação aos ilhéus.

Contra os costumes da terra, o *homem novo*

Na aplicação do modelo socialista, mimetizavam-se as cartilhas soviética e cubana, sem equacionar a adaptação local do socialismo e, sobretudo, sem cuidar de tradições africanas, imputáveis ao atraso das forças produtivas, por um lado, e esperançosamente condenadas a definhar, por outro. Mesmo quando se consideravam os valores da terra (incluindo a sua tradução folclórica) como traços idiossincráticos — pressupostamente distintos dos valores dos colonos, em que parte dos são-tomenses diferenciados fora socializada —, os independentistas trocavam de bom grado os traços da terra pela ideologia socialista. Noutros termos, os independentistas nunca gizaram fazer do Estado um instrumento de promoção da identidade nacional relacionada com uma dada cultura que eventualmente contradissesse os seus propósitos políticos e a sua ideologia.

Com efeito, mesmo se no plano retórico prestavam homenagem a particularismos locais, os dirigentes do MLSTP precisavam de os desvalorizar para que eles não se opusessem à sua proposta de transformação da natureza humana. Os valores da terra politicamente relevantes, isto é, com impacto social

não seriam forçosamente os artefactos culturais, as crenças ou os hábitos. Prezar-se-ia, quando muito, o que esses artefactos ou hábitos propiciavam de conforto dos indivíduos, conciliando-os com a vida e a condição humana. Nalguma medida, os valores da terra — os de uma sociedade imobilista, na qual o fechamento de horizontes estava interiorizado e era encarado como natural — estavam corporizados numa pequena elite, que era cosmopolita, individualista e, pouco tempo antes, estava acomodada à situação colonial (que, aliás, aquela elite não descrevia como tal). Foi essa acomodação que, após 1975, o MLSTP invectivou e quis trocada por um vínculo orgânico, de natureza política, conducente à modernização e à transformação social, em resultado do que esse movimento se perpetuaria no poder, isto é, na condução do *povo*.

Em tese, o apego aos costumes ou aos imaginados *valores da terra* não colidia com a obediência política, com a fidelidade à condição de são-tomense, naqueles anos aferida pela adesão ao MLSTP.[45] Mas os dirigentes não resistiram à propensão voluntarista, concretamente, a afrontar as práticas da terra que teriam por nocivas ou retrógradas.[46] Por isso, tentaram-se a combater a feitiçaria, prendendo os feiticeiros.[47] Tal como sucedera na fase do colonialismo pautada pelo crescendo do racismo e pela ostentação da força, o propósito de afrontamento de modos de vida de populares politizou dilemas e atitudes que, noutras circunstâncias, não teriam relevância social.

Justamente, a superioridade moral arrogada pelas autoridades quedava amputada pela sua visão pouco compreensiva, antes meramente normativa e baseada na coerção. Assim, os dirigentes mostraram-se incapazes do entendimento da crendice ou do feiticismo como, por exemplo, uma atitude de refúgio, quiçá determinada por uma compreensão do mundo e de escolhas mais limitadas do que as deles, políticos. Tal como no tempo colonial, os dirigentes enveredaram pelo alarde de força contra quem não a tinha.[48] Ao invés do observado no ocaso do colonialismo, a independência anunciava-se por um acréscimo de violência simbólica, e não só do Estado. Aos governantes, alguns deles não imunes a um inconfessado receio do feitiço, terá restado repetir as acusações sobre o charlatanismo dos feiticeiros ou, em alternativa, o silêncio sobre a inconsequência da citada atitude de força.

Se noutros países africanos o processo de indução do *homem novo* visava forjar uma homogeneidade social contra os particularismos etnolinguísticos e, simultaneamente, formar uma consciência modernizadora avessa a afloramentos tradicionalistas e retrógrados,[49] aos governantes são-tomenses, pouco dados à teorização, animava-os o propósito de uma transformação social e cultural que pressupunha relegar para segundo plano ou mesmo erradicar os atavismos

entendidos como reminiscências do colonialismo ou do atraso dele decorrente.[50] No limite, acreditava-se que tais atavismos retrógrados se esvaneceriam por via do progresso das forças produtivas. Quando assim não fosse, restava a indução do Estado, que, por escolha dos seus dirigentes, se revelava um Estado de pendor autoritário e cioso de ser um guia em todos os domínios da vida colectiva e, até, em aspectos da vida individual.[51]

Porém, talvez os dirigentes lidassem menos mal com o que considerariam crendices do que com o apego aos signos de outrora. Como dizia Pinto da Costa, ainda existiam "no nosso País pessoas complexadas que só se sentem bem em companhia daqueles com quem podem conversar sobre o tempo passado juntos, no Rossio, no Bairro Alto, sobre os beberetes nas caves de Lisboa, ao som do fado e guitarradas. Trata-se de pseudo-africanos, complexados, sem personalidade, que não se identificam com coisa alguma, que vivem num mundo à parte, diferente do das massas populares" (Costa, 1978:II, 88). A coberto da denúncia de um apego serôdio ao passado, aflorava uma definição de cidadania — são-tomense e do mundo[52] — mutilada, desde logo, pela sujeição dos desejos e das necessidades aos limites definidos pela ortodoxia política (e pela dominação que ela servia), a que acrescia o alinhamento político sugerido aos ilhéus na esteira da opção do país pelo lado (presumidamente) certo da história.

Ora, mesmo quando se lhes pregasse que o objecto do seu afecto eram os seus e a sua terra, os são-tomenses não podiam deixar de sopesar as suas vidas, concretamente o empobrecimento após 1975, e daí concluir que a independência não tinha de se revestir dos contornos políticos impostos pelo MLSTP. Tampouco tinha de implicar a privação da liberdade individual, mais amputada ainda do que o fora nos derradeiros anos do colonialismo.

O *homem novo* foi uma manobra de enleamento com vista a criar uma base de apoio ao MLSTP e a prevenir dissensões nas "massas". Não chegou a ser um meio de cerzir as fissuras abertas pela desilusão porque, perante a redução do *homem novo* ao esforço produtivo, rapidamente se esboroou o *élan* do *homem novo* e do socialismo. Não deixa de ser interessante que, em inícios da década de 1980, se falasse em criar o *Partido*, intenção que logo se deixou cair. Depois, a seca de 1983-1984 deitou definitivamente por terra as ideias socialistas.

Diga-se, se em algum momento após 1975 se julgou possível inculcar uma identidade nacional[53] — próxima da lealdade a um desígnio socialista, muito identificada com o *homem novo* e contra os valores da terra —, era também por se perceber que tal identidade não existia ou que, noutros termos, o apego à terra e um certo sentimento de irmandade entre os são-tomenses não tinham tido uma tradução política, mormente contra o colonialismo. Logo, em vez de uma

identidade nacional, de conteúdo cultural, ensaiou-se inculcar uma identidade política, que resumiria o empenho dos são-tomenses na construção do socialismo na sua terra. A promoção de uma identidade nacional, isto é, de uma cultura nacional ou da *terra* foi subalternizada, para não dizer desprezada, diante da ideologia socialista.

Fosse como fosse, a via política, proposta em 1975 e desde então cada vez mais imposta, colidiu não com uma idiossincrasia da terra, decantada e celebrada desde o tempo colonial, mas com o gradual alheamento dos são-tomenses, que fez desmoronar o *homem novo*, ao mesmo tempo que minava a legitimidade de governantes desacreditados quer pelas crescentes privações sobrevindas com a independência, quer pela distância afectada ante o comum dos ilhéus. Anos antes da mudança do regime monopartidário para a democracia representativa, já o *homem novo* morrera. Morrera ainda antes dos primeiros sinais do reconhecimento pelos governantes do falhanço da via encetada em 1975.

Notas conclusivas

Diversamente dos casos angolano e moçambicano, onde o *homem novo* pressupostamente também corresponderia a uma identidade nacional a inculcar nos indivíduos e a sobrepor-se a particularismos etnolinguísticos e culturais, no arquipélago equatorial, no plano da vida colectiva e social considerado uma sociedade tendencialmente homogénea, a meta do *homem novo* prendia-se com o desejo de imposição de uma visão do mundo e de uma ética conforme ao projecto político socializante do MLSTP, desígnios em tudo diferentes do que pautara o quotidiano dos ilhéus até à independência.

Quanto pesa a manipulação do desejo e da necessidade nas possíveis configuração e condução dos processos políticos, mormente dos desencadeados por alterações políticas de vulto? E, não menos importante, de que modo o condicionalismo dos comportamentos altera a memória dos factos? Essas são as perguntas a responder em ulteriores trabalhos. Deixo, porém, uma anotação pessoal: conhecendo algo da vida em São Tomé e Príncipe na era colonial, tendo observado a progressiva lassidão dos imperativos da *revolução*, óbvios a partir de meados da década de 1980, tendo presente o curso da política e da sociedade após 1990, revelou-se elucidativa, para não dizer espantosa, a observação da mutação dos comportamentos pela qual as pessoas, depois das convulsões do período de transição para a independência, se adequaram, ao menos aparentemente, aos objectivos do MLSTP.

Ainda que, em razão da omnipresença dos chavões alusivos à revolução e ao socialismo, pareça paradoxal, ensaiou-se a supressão da política. Qual extensão ou

consequência do desafio de desalienação, assente no despojamento dos interesses supérfluos e na busca da superioridade moral, a condição de são-tomense passava (de forma não declarada) pela abdicação da luta pelo poder e da competição social, pela aceitação apriorística da bondade da governação à luz da presunção de que as palavras dos dirigentes reflectiam a realidade. Enchendo o quotidiano de um palavreado político eivado de moral, queria-se erradicar a luta política, que não poderia brotar senão de vaidades pessoais. Conquanto pudesse não ter sido elaborado para esse efeito, o discurso do *homem novo* acabava por servir para dissimular duplicidades e contradições, por adquirir o carácter de discurso moral a que, porém, faltava uma contumaz dimensão coerciva. Concebido de forma voluntarista, o *homem novo* era uma reificação com que, afinal, se pretendia responder à essencialização dos são-tomenses traçada com acrimónia ou com condescendência nos discursos coloniais.

Entre os ilhéus, talvez o *homem novo* nunca tenha sido levado muito a sério, sobretudo a partir do momento em que o que avultou foi a demanda de mais trabalho. Tal desígnio dos governantes poderá ser interpretado como uma racionalização para um novo, embora dissimulado, projecto de engenharia social assente na denúncia da aversão ao trabalho manual, entre outros aspectos. Libertando-se da alienação incutida pelo colonialismo, os ilhéus deviam adoptar uma atitude mais empenhada no trabalho, mormente no trabalho braçal. Porém, só o facto de, convocando ao trabalho esforçado, tal lema implicar o estreitar da distância entre ilhéus e ex-serviçais já constituía motivo para uma resistência (não declarada) dos ilhéus, que, evidentemente, não se convenciam com o engajamento performativo dos dirigentes nas roças, aquando das jornadas de trabalho cívico.

Impõe-se, por fim, avaliar o papel do saber social que, anos a fio, como que secundou um estatismo pós-colonial, o qual, em vez do propalado, cobria a reprodução e a ampliação de assimetrias sociais e políticas. Tais assimetrias não eram assimiláveis às do colonialismo por a sua imoralidade ser sanável no seio das sociedades tornadas independentes. Mas, nalguns casos, não terão sido menos gravosas, porque a intrusão estatal não terá sido menos opressiva do que em certas fases do colonialismo.

Com laivos de continuidade ante o paternalismo do discurso dos derradeiros anos do colonialismo, pareceu que o *homem novo* assentara arraiais, mas, muito mais cedo do que alguns terão imaginado, quer a incomodidade a nível interno, quer as mudanças no mundo minariam, primeiro, e desmentiriam, depois, tal percepção.

Contra todo o saber teórico (feito uma réplica do voluntarismo político, que, ao tempo, parecia aceitável para os cientistas), a proposição saiu precisa e

contundente (em termos hoje considerados rudes) da boca de um são-tomense em inícios dos anos 1980: "isto do comunismo com o preto não dá…" Em São Tomé e Príncipe, todos sabiam isso, muito antes de, por fim, todos disso terem dado pública fé.

Recebido em 06/01/2014
Aprovado em 23/04/2014

Augusto Nascimento é investigador auxiliar com agregação do Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa. Contato: anascimento2000@gmail.com.

Notas

1. Apesar da microinsularidade, da extroversão económica, da rala diversidade económica social e da quase nula dinâmica de acumulação interna, os são-tomenses compunham um tecido social que se diferenciava daquele dos serviçais importados para trabalhar nas roças. Todavia, devido à marginalidade a que foram condenados por décadas de políticas de favorecimento dos roceiros e demais colonos, a diferenciação entre os são-tomenses não era muito pronunciada. Também por isso foi relativamente fácil aos independentistas tratar os seus conterrâneos como um todo social homogéneo. Aos falarmos de são-tomenses, como que pressupondo uma dada homogeneidade, estaremos, mais do que a incorrer num simplismo equivocado, a salientar a perspectiva de que os ilhéus eram encarados — como *povo* ou *massas* — pelos seus conterrâneos independentistas fiados no poder mobilizador e transformador da sua ideologia. Na verdade, para além do que continha de induzido pela exaltação com a independência que desagravava anos de rebaixamento social, a presunção de uma partilha de interesses entre os são-tomenses derivava do lastro da definição racializada da nação colonial, que, durante décadas, tendera a excluir dessa nação os colonizados. A par disso, a aceitação dos ideais socialistas decorria de uma matriz cultural parcialmente europeizada, o que, de resto, levou vários autores a considerar que, mais do que africano, o arquipélago seria crioulo (uma discussão que não cabe neste trabalho).

2. A ideologia trazida pela independência só não foi mais inimiga da cultura popular pela inconsequência da política voluntarista dos dirigentes. O propósito dos independentistas era trocar a cultura retrógrada — um reflexo do atraso das forças produtivas ou um resquício colonial — pela redentora ideologia socialista. Ao tempo, a noção de cultura era instrumental. Hoje, todos se rendem à cultura e à identidade, designadamente, à *são-tomensidade*.

3. Ao contrário do que por inércia se pensa, só o facto de se ter trocado a bandeira portuguesa pela são-tomense nas vestimentas dos grupos folclóricos indicia que não existia um destino político natural para as ilhas.

4. Em todo caso, tal resistência não teria impedido nem a dominação política, económica, cultural e ideológica da população são-tomense pelos colonos durante séculos (por exemplo, Costa, 1978), nem a alienação daí resultante, pois que se a impunha extirpar após a independência. Evidentemente, não se indagou como é que resistência e dominação tinham coexistido nos termos comummente referidos. Na verdade, ninguém se questionou por, no meio da propaganda política da época, tais asserções terem passado a ser lemas autorreferenciados.

5. Na circunstância, a posição portuguesa rapidamente passou a ser a de alijar o que se entendia ser uma carga sem interesse económico ou estratégico.

6. A sobreavaliação da adesão popular às propostas socialistas ocorreu noutros países (para o caso de Moçambique, veja-se Cabaço, 2010). Restará saber em que medida tal sobreavaliação da adesão aos projectos socializantes, em parte explicável pela conjuntura política das independências, resultava da distorção provocada pelo enfoque ideológico ou era duplicemente acalentada como justificação de um vanguardismo voluntarista e da posição de poder.

7. Nem a microinsularidade justificaria uma equivocada concepção do grupo dos dirigentes como um grupo homogéneo, imune a clivagens e a dissensões que, de resto, irromperiam nos primeiros anos após a independência. Porém, antes da independência eram efectivamente poucos os militantes do MLSTP. Depois da independência, o MLSTP recrutou militantes e alargou a sua base de apoio, mas, por via do centralismo democrático, eventuais divergências eram caladas e a militância era mais uma transmissão das directivas do partido do que um fermento de reflexão e discussão política. De forma crescente, a *rua* percebia os dirigentes como os envolvidos na política e próximos da cúpula do MLSTP, logo, distintos do comum dos são-tomenses. No escopo deste texto, não cabe uma investigação sobre as dissensões que só viriam a ter consequências políticas em finais da década de 1980, prenunciando o fim do regime de partido único.

8. Diferentemente da situação vivida em Cabo Verde — ver, por exemplo, testemunho de Germano Almeida, citado em Lopes (2002).

9. A essa distância, dir-se-ia que a importação da luta pela independência ocorreu a destempo porquanto, após o 25 de Abril, as autoridades portuguesas foram rapidamente evoluindo para a negociação da independência com os movimentos de libertação

internacionalmente reconhecidos. Pautada pelo permanente desafio às autoridades do período de transição, mesmo quando já integravam elementos do MLSTP, a actuação da Associação Pró-MLSTP acabaria por ser sentida como radical, como criadora de acrimónia entre os são-tomenses, pelo que o seria o próprio MLSTP a neutralizar politicamente os jovens da Cívica (Seibert, 1999).

10. Chamadas de roças no arquipélago, as fazendas de café e, posteriormente, de cacau foram o esteio da economia colonial. Diferentemente do sucedido noutras ilhas, os trabalhadores importados — designados serviçais — permaneceram nas roças, que, enquanto estrutura económica, sobreviveram à própria independência. Tendo sido nacionalizadas, permaneceram como esteio económico, agora conduzido por ilhéus que substituíram os roceiros e administradores brancos. No tempo colonial, os roceiros laboravam no sentido de impedir a integração social dos trabalhadores no meio local. Por isso, bem como por preconceitos recíprocos, serviçais e ilhéus viviam como que apartados. Nos derradeiros anos do colonialismo, alguns serviçais cabo-verdianos tendiam a identificar-se com os patrões, mais do que com os são-tomenses.

11. Acerca do marxismo e do socialismo como emblemas da libertação de África, veja-se, por exemplo, Arnold (2005); sobre as razões e justificações com que os dirigentes nacionalistas das colónias portuguesas optaram pelo socialismo real ou "científico", veja-se Macamo (2012). Divergiria de Macamo no sentido em que, embora entendendo a radicalização política como fruto da luta prolongada, não deixaria de ponderar o quanto essa radicalização também teve de escolha dos dirigentes então chegados ao poder. Sem admitir essa carga volitiva, a radicalização política acaba por justificar as opções de que hoje os governantes de antanho se pretendem demarcar pela mera rasura da história.

12. Na prática, assistia-se à concentração de um crescente poder num grupo cada vez mais restrito, o que tornava irrelevantes as diferenças entre serviçais e ilhéus — diferenças que as políticas sociais e o tempo também atenuariam.

13. Tratava-se de uma definição acessível, chã, de neoimperialismo (Costa, 1978). Com isso, abria-se o caminho a uma imaginada luta de classes.

14. Para os pensadores de esquerda, propugnadores de uma sociedade igualitária, mesmo se à custa do abandono de culturas tradicionais, as mudanças implicavam a adopção de valores eurocêntricos (Falola, 2003), como o apego ao trabalho. Assim sucedeu no arquipélago.

15. Poderá considerar-se que essa designação contém uma subliminar carga valorativa, em detrimento de um desejável veio explicativo. Ora, tal designação atém-se à natureza do discurso, mais repetitivo do que elaborado, destinado a obter a adesão dos ilhéus aos lemas e objectivos dos dirigentes. Ao prometerem amanhãs ridentes para a ocasião da consecução de metas produtivas e do desenvolvimento, sempre inalcançados, os governantes justificavam-se quanto ao não cumprimento das suas promessas. A designação de palavreado, sugerida pela noção de duplipensar — parafraseando Gellner (1995), a da adesão ostensiva a um dogma, na circunstância, o marxismo, apesar da

crescente convicção na sua falência perante a resiliência da realidade social — remete menos a conteúdos doutrinários (não valerá muito a pena discutir o grau de reflexão e de interiorização do marxismo) do que a uma descrença calada, mas crescente, entre os governantes quanto aos caminhos impostos aos seus concidadãos. Fosse como fosse, enquanto não se perfilaram outros horizontes políticos, os dirigentes são-tomenses não cessaram de aludir a lemas marxistas — por exemplo, o do *centralismo democrático* — e de tentar baixar a fasquia dos desejos e das necessidades em nome do *homem novo* liberto da alienação do capitalismo decadente. Relativamente a Moçambique, no tocante à progressiva perda de sentido da noção de *homem novo* como "fraseologia" sem adesão à realidade social, tornada progressivamente numa "cópia desgastada de si mesma", veja-se Macagno (2009). Na realidade, só por força de se querer crer num futuro cenário político se ignorou a complexidade da realidade social, que não era apenas a da pluralidade dos grupos etnolinguísticos, mas, por exemplo, a da complexificação da vida e da cultura urbana, de que a visão ideológica de inspiração marxista e a noção de *homem novo* não davam conta; antes, pretendiam conter.

16. Conforme Macagno, "o *homem novo* é, em última instância, um produto, cuja pureza nunca se termina totalmente de alcançar" (2009:23). Assim se justifica a constante injunção à adesão aos objectivos da chefia política.

17. Adiante-se que, em São Tomé e Príncipe, apesar do voluntarismo político do pós-independência, a animosidade contra técnicos ou intelectuais foi escassa, não só pelo ambiente cultural rarefeito, quanto também por os poucos indivíduos academicamente diferenciados logo se terem tornado ideólogos e políticos. Enquanto isso, todo o saber foi secundarizado perante a ideologia; veja-se, por exemplo, Nascimento (2007).

18. A exemplo do sucedido em Moçambique, a importação para o campo dos nacionalistas dos males a combater pelos revolucionários (Cabaço, 2010) foi um processo adoptado em São Tomé e Príncipe. Ali, a discussão política era substituída por alusões aos desvios morais, de que, como noutros países, os únicos isentos de pecado seriam os dirigentes ou, mais precisamente, o dirigente ou o líder.

19. Tal a garantia de uma pátria renovada. Cf. *Revolução*, nº 3, 22 de agosto de 1975, pp. 3 e 7. *Revolução* era um jornal do Ministério da Informação, que começou a ser publicado em São Tomé após a independência. Foi o jornal do regime de partido único. Sua periodicidade tornou-se irregular.

20. Recuperando um veio organicista e comunalista do pensamento social, o ideário socializante do MLSTP considerava que o ilhéu não era individualista; antes, pertencia a uma cultura e a uma sociedade cujos valores e pressupostos interiorizara (Gellner, 1995) ou, na circunstância, interiorizaria depois de libertado da alienação colonial. Essa visão permeou os ideários nacionalistas, tornando-se quase uma norma.

21. Em Angola, a palavra de ordem da construção do *homem novo* foi inscrita no hino nacional. Acerca do intento de sobreposição de uma identidade nacional, baseada no *homem novo*, aos particularismos culturais das várias nações ou ex-nações em Angola,

veja-se Araújo (2005). Todavia, convirá não perder de vista que, em vários países, entre eles São Tomé e Príncipe, a imposição de padrões culturais sintetizados no *homem novo* era menos uma questão de cultura do que de sedimentação do poder, que passava pela imposição de uma ideologia equiparada a uma cultura ou identidade nacional.

22. De acordo com Couto (1997), os militantes do MLSTP eram movidos pela convicção de estarem empenhados numa missão revolucionária — a que se opunham inimigos internos e externos — de construção de uma pátria renovada, que passava pela construção do *homem novo*, liberto da mesquinhez do egoísmo, do oportunismo e do individualismo. Essa caracterização aplicar-se-á ao clímax da exaltação com a independência. Mas um tal sentimento de comunhão finou-se pouco depois.

23. Em termos comparativos, veja-se Cooper (1993).

24. Contudo, não se pode excluir a hipótese de que, na boca de alguns dirigentes, o diferimento das promessas correspondesse a uma desculpa que camuflava a duplicidade, crescente à medida que avultavam as dificuldades de concretização das promessas independentistas.

25. Tema tão mais frequentemente lembrado nos comícios quanto era apropriado como justificação (não necessariamente percebida como enviesada) das dificuldades experimentadas no pós-independência.

26. De acordo com Macagno (2009), o *homem novo* socialista ou comunista tornou-se uma expressão usada tanto por seguidores quanto por detractores do comunismo desde os anos de 1920. Tal noção implicava não apenas a transformação da ordem económica como também uma transformação da personalidade dos indivíduos. Não se lograva tal engenharia social e moral sem alguma tortuosidade e violência.

27. *Revolução* nº 55, 1º de setembro de 1979, p. 5.

28. Nas intenções, um procedimento mimético do levado a cabo em Angola na sequência do golpe de 27 de Maio.

29. *Revolução* nº 60, 15 de dezembro de 1979, p. 1.

30. *Revolução* nº 61, 15 de janeiro de 1980, p. 1.

31. Deste modo, o colonialismo não se resumia à dominação indevida dos europeus; antes, estendia-se aos efeitos da dominação internacional do capitalismo, tal a interpretação dos líderes nacionalistas das colónias portuguesas (Macamo, 2012).

32. Diferentemente de Angola, onde a extracção petrolífera permitia ao Estado prescindir da restante actividade económica, em São Tomé e Príncipe, a produção de cacau era vital.

33. A ideia de que a renitência ao trabalho provinha da memória do trabalho gravoso no regime colonial tinha algo de enviesado e, provavelmente, de dúplice. Tratava-se de uma visão não discutida por paternalismo ou conveniência, que denotava a abdicação de interrogar as relações de poder no pós-independência.

34. No final do colonialismo, em tempo de apaziguamento político, os portugueses tinham retornado à convicção de que os são-tomenses tinham algumas das qualidades

de "civilização", conquanto não fossem diligentes. À boca pequena, essa caricatura terá corrido entre os dirigentes no pós-independência. Só recentemente é que os governantes recuperaram as menções à necessidade do trabalho. Porém, dados o fosso entre ricos e pobres e a desconfiança acerca das origens ilegítimas da riqueza dos *políticos*, qualquer alusão à necessidade de trabalhar queda imediatamente desqualificada.

35. Podemos pensar que a adopção do socialismo e, em particular, das nacionalizações tinha a ver com uma concepção da época que os militantes do MLSTP adoptaram por conforme à evolução do mundo e economicamente mais eficaz. Igualmente podemos supor que os dirigentes do MLSTP tenham elaborado sobre as vantagens de uma estatização das roças e do comércio para efeitos de apropriação de uma renda a favor do Estado e de si próprios. Terão calculado que a cativação da renda das grandes propriedades ou roças seria mais fácil e politicamente menos onerosa do que a extracção do sobreproduto dos pequenos proprietários independentes em que, pela divisão das roças, se poderiam ter tornado os ex-serviçais (hipótese que, no período de transição, certamente formou as expectativas destes, mormente os cabo-verdianos). Mas não contaram com a desmoralização da força de trabalho imigrada, que não via vantagens na nova situação.

36. Em termos comparativos, acerca quer da expropriação do excedente do tecido rural pelos governantes, factor de atraso em África, quer das premissas de reversão desse quadro indutor de subdesenvolvimento, veja-se Mbeki (2009).

37. Tratava-se do Plano 79, um guião de actividades e objectivos a serem alcançados nos vários sectores de actividade económica, apresentado num comício público provavelmente em inícios de 1979. Veja-se o jornal *Revolução*, nº 46, de 23 de fevereiro de 1979, pp. 4-5.

38. *Revolução*, nº 46, 23 de fevereiro de 1979, pp. 4-5.

39. *Revolução*, nº 53, 15 de julho de 1979, pp. 6-8 e 11.

40. *Revolução*, nº 53, 15 de julho de 1979, pp. 6-8 e 11.

41. Uma tentativa de reabilitação do papel do MLSTP não deixa de apontar o desvio relativamente aos seus supostos objectivos. Para Couto (1997), perdeu-se o espírito colegial à medida que se verificou a concentração de poderes nas mãos do presidente, a serviço de quem o MLSTP acabou por se colocar. Sendo o presidente do MLSTP um superior hierárquico relativamente ao Bureau Político, da iniciativa e da autoridade colegiais passou-se a um sistema guiado pela vontade um indivíduo. Em detrimento do espírito inicial do MLSTP, as instâncias do partido passaram a executar a vontade do líder. Ao mesmo tempo que todos os privilégios iam para o governo, as bases sentiram-se abandonadas pela cúpula. A visão algo de idílica de Couto patenteia-se na ausência de interrogação quanto ao papel do líder do partido e presidente da República, Pinto da Costa, como se tais desvios tivessem ocorrido ao arrepio da sua vontade. Aliás, não se tratava de desvios, mas do corolário da ideologia socializante e da estruturação do MLSTP de acordo com a rigidez do centralismo democrático.

42. Uma perspectiva voluntarista e simplista poderá ver nessa duplicidade uma reminiscência da resistência passiva do tempo de escravatura. Sem descartar tal relação, as atitudes esquivas ou dúplices eram fruto de uma cultura institucional portuguesa, em muito debilitada pela ditadura. Para a aparente regulação institucional contribuíra a previsibilidade dos procedimentos administrativos e a contenção política e social facilitada por se tratar de uma ilha, o que, tal como em Portugal, suscitou a duplicidade, o fingimento de obediência, o atendimento à conveniência social. Em parte, essa atitude passou do tempo colonial para o pós-independência.

43. Na época, tal não era sinónimo de uma (hipotética) africanização da vida, mas, sim, de denodo no trabalho em vista do bem colectivo e do progresso.

44. Hodges e Newitt (1988) lembraram o antagonismo ou a demarcação dos ilhéus perante os serviçais. Para eles, os ilhéus eram permeáveis a concepções elitistas e enjeitavam a identidade africana. O trabalho braçal era desdenhado. A alienação sociocultural, não completamente dissipada pela independência, era um obstáculo à formação do *homem novo*. Embora de acordo com essa interpretação, realçaria o quanto de artificial tinha a ideia de alienação, ideia da qual, todavia, os dirigentes não prescindiam.

45. Se quisermos estabelecer um paralelo, lembremos que, de acordo com Gabriel Fernandes, a luta de Cabral pelo *homem novo*, além de denotar a preocupação humanista, deixava subentendido que ele não se guiaria por "um apego ingénuo ao lugar e à tradição" (2006:207). Também em Angola, na segunda metade dos anos 1960, o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) evoluiu no sentido de uma radicalização política que obliterou a anterior valorização das tradições. O MPLA passou a defender a edificação de uma nova sociedade (Bittencourt, 2010). Após a independência, o "tradicional passa a ser visto [...] como atrasado e refratário ao novo poder", que devia organizar a sociedade em função da ciência com vista ao "desenvolvimento das forças produtivas" (Bittencourt, 2010:139). Entre os dirigentes são-tomenses perpassava alguma sobranceria relativamente à tradição local. O *homem novo*, derivado de uma política firmada em bases ditas científicas, era a alavanca da remoção da alienação colonialista, de que as manifestações culturais e várias formas de consciência eram subprodutos espúrios.

46. No período de transição, houve lugar ao aproveitamento dos costumes da terra. A concedermos que a vassoura, usada em "ritos mágicos", tinha um efeito purificador (Santo, 2001), a varridela simbólica dos colonos era um acto purificador da terra. Em todo caso, não era preciso ir além da função corriqueira da vassoura para perceber o significado do gesto, o do desejo compreensível de varrer o colono e de se apropriar da respectiva riqueza.

47. Em finais de 1975, foram presos cerca de 40 curandeiros acusados de serem exploradores e ladrões (Seibert, 1999). Em Angola, observou-se acrimónia idêntica contra as religiões e, em especial, contra os feiticeiros (Bittencourt, 2010).

48. São Tomé e Príncipe era uma colónia cuja vida colectiva era europeizada, o que não impedia que certas crenças tributárias de cosmovisões inspiradas pela religiosidade africana tivessem o seu curso nas relações entre as pessoas. O MLSTP propôs-se lutar contra tal obscurantismo, mas isso não quer dizer que as pessoas, incluindo os militantes que reproduziam o ideário marxista por tal fazer parte do seu papel, vivessem em congruência com esse ideário ou tivessem arredado temores relativos ao poder do feitiço (nos anos 1980, foi-me dito que alguns ministros teriam medo do feitiço). Por hipótese, apesar da europeização da vida e do tirocínio escolar, nem todos seriam portadores de uma convicção racionalmente estribada sobre o poder dos feiticeiros, que se sobrepusesse à eventualmente inculcada em contextos familiares. Como se disse, a prisão destes terá animado os mais militantes, mas era um passo inconsequente, destinado, sobretudo, a inculcar receio quanto à possível arbitrariedade policial a mando dos governantes.

49. Para o caso de Moçambique, veja-se Cabaço (2010). Ainda que se possa admitir que a luta de libertação foi um acto de cultura, tal não elide a dimensão de violência e de voluntarismo subjacente à prossecução do *homem novo*. A não a ser a espaços, o autor não equaciona o que essa proposta continha de violência — conscientemente exercida — sobre os naturais de Moçambique. Nesse particular do voluntarismo e da violência, e ainda que com diferenças de grau e tempo, encontramos alguma similitude nos percursos encetados nos países independentes em 1975. Com efeito, a tentativa de engenharia social e de mudança de mentalidades foi similar nas ex-colónias portuguesas, mais por ímpeto ideológico do que por uma eventual similitude de circunstâncias nos vários contextos, na realidade, assaz diversos entre si.

50. Em São Tomé e Príncipe, não se teorizava acerca de uma idiossincrasia da terra, o que só veio a ter lugar depois da falência da ideologia socialista.

51. Por exemplo, com referência a Moçambique, relaciona-se a formulação de um "marxismo caseiro" com a preocupação de educar, produzir e criar o *homem novo*, tendo as grandes batalhas ideológicas sido travadas no campo da educação (Macagno, 2009). Todavia, queda por detalhar os laços entre o "marxismo caseiro" e o *homem novo*, entre o trabalho de elaboração ideológica e a mutação (dir-se-á, a acomodação) das gentes, porventura determinada também pelo receio da faceta intrusiva e discricionária do exercício da autoridade após a independência. Aliás, em São Tomé e Príncipe, ensaiou-se induzir um *homem novo* a despeito das escassas reflexões teóricas sobre a adequação do marxismo. Acrescente-se que, para além do embevecimento dos intelectuais com a *teoria* supostamente fundada na luta, nesses processos políticos tudo laborava no sentido de a liderança se tornar o único referente da lealdade dos homens (facto que tende a sobreviver até hoje nas liças políticas). Já a formulação ideológica se tornou um facto secundário (na esteira do que, até hoje, em São Tomé e Príncipe são quase irrelevantes as eventuais diferenças programáticas, doutrinárias e ideológicas entre os agrupamentos políticos).

52. Pensar na construção do *homem novo* como um desígnio de tornar os indivíduos cidadãos do mundo — supostamente, uma intenção de Amílcar Cabral, para quem o *homem novo* devia encontrar as "vias culturais" que o tornassem "cidadão do mundo" (Fernandes, 2006:207) — só fazia sentido como acusação panfletária ao colonialismo. Afinal, todos os regimes de partido único laboraram no sentido do fechamento das expectativas dos seus cidadãos.

53. Não suscitara sequer uma tradução erudita tão a gosto das lideranças nacionalistas. Das manifestações folclóricas, tinham-se feito uns registos etnográficos do final do colonialismo.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Kelly Cristina Oliveira. 2005. *"Um só povo, uma só nação": o Estado e a diversidade cultural em Angola (1975-1979)*. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

ARNOLD, Guy. 2005. *Africa: a Modern History*. London: Atlantic Books.

BITTENCOURT, Marcelo. 2010. "Angola: tradição, modernidade e cultura política". In: REIS, Daniel Aarão; MATTOS, Hebe; OLIVEIRA, João Pacheco; MORAES, Luís Edmundo de Souza & RIDENTI, Marcelo (org.). *Tradições e modernidades*. Rio de Janeiro: FGV. pp. 129-144.

CABAÇO, José Luís. 2010. *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação*. Maputo: Marimbique.

COOPER, Frederick. 1993. "Peasants, Capitalists and Historians: a Review Article". In: MADDOX, Gregory (ed.). *The Colonial Epoch in Africa*. London: Garland. pp. 104-134.

______. 2009. *Africa since 1940: the Past of the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.

COSTA, Manuel Pinto da. 1978. *Discursos*. São Tomé: AHSTP. 2 v.

COUTO, Amaro Pereira do. 1997. *O processo democrático*. São Tomé: Colecções Ponta d'Acha. Tomo 1.

EYZAGUIRRE, Pablo. 1986. *Small Farmers and Estates in Sao Tome, West Africa*. Ph.D. Dissertation, Yale University.

FALOLA, Toyin. 2003. *The Power of African Cultures*. Rochester: University of Rochester Press.

FERNANDES, Gabriel. 2006. *Em busca da nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo*. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.

GELLNER, Ernst. 1995. *As condições da liberdade*. Lisboa: Gradiva.

HODGES, Tony & NEWITT, Malyn. 1988. *São Tomé and Príncipe: From Plantation Colony to Microstate*. London: Westview Press.

LOPES, José Vicente. 2002. *O Cabo Verde: os bastidores da independência*. Praia: Spleen.

MACAGNO, Lorenzo. 2009. "Fragmentos de uma imaginação nacional". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 24(70):17-35. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v24n70/a02v2470.pdf. Acesso em: 21/05/2014.

MACAMO, Elísio. 2012. "Aquino de Bragança, estudos africanos e interdisciplinaridade". In: SILVA, Teresa Cruz e; COELHO, João Paulo Borges; SOUTO, Amélia Neves de (orgs.). 2012. *Como fazer ciências sociais e humanas em África: questões epistemológicas, metodológicas, teóricas e políticas*. Dakar: Codesria. pp.63-73.

MACQUEEN, Norrie. 1998. *A descolonização da África portuguesa: a revolução metropolitana e a dissolução do Império*. Mem Martins: Inquérito.

MBEKI, Moeletsi. 2009. Architects of Poverty: Why African Capitalism Needs Changing. Johannesburg: Picador Africa.

NASCIMENTO, Augusto. 2007. *Ciências sociais em S. Tomé e Príncipe: a independência e o estado da arte*. Edição digital. Porto: Ceaup. Disponível em: http://www.africanos.eu/ceaup/uploads.EB005/pdf. Acesso em: 1º/12/2013.

SANTO, Carlos Espírito. 2001. *Enciclopédia fundamental de São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Cooperação.

SEIBERT, Gerhard. 1999. *Comrades, Clients and Cousins: Colonialism, Socialism and Democratization in São Tomé and Príncipe*. Leiden: Universidade de Leiden.

Resumo

A independência de São Tomé e Príncipe, em 1975, foi um projeto de um grupo muito restrito de exilados. O arquipélago tornou-se independente sob a liderança do Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe (MLSTP) e Pinto da Costa. Apesar de alguns militantes viverem no Gabão e não serem socialistas, o MLSTP, apoiado pelo Movimento Popular de Libertação de Angola, tornou-se socialista. Depois de 1975, sob a ditadura do partido único, o MLSTP tentou impor uma política que enfatizava o valor do trabalho e o ideal do *homem novo*. Este artigo explora a diferença entre os valores políticos dos activistas do MLSTP e os valores da terra, mostrando como o fosso entre esse projecto político e os valores da terra pesou na evolução política do país no pós-independência.

Palavras-chave: São Tomé e Príncipe, socialismo, *homem novo*

Abstract

The independence of São Tomé and Príncipe, in 1975, was a project of a very restricted group of exiled individuals. The archipelago became independent under the leadership of the Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe (MLSTP) and Pinto da Costa. Even though some of those individuals lived in Gabon and were not socialist, MLSTP was supported by the Movimento Popular de Libertação de Angola and became socialist. After 1975, under a one-party rule, MLSTP tried to impose a new policy that emphasized the value of work in a socialist country and the ideal of a *new man*. This papers explores the gap between the political values of the exiled activists of MLSTP and the 'homeland values', and shows how this gap shaped the political development of the country after independence.

Key-words: São Tomé and Príncipe, socialism, *new man*